JAPÓN,

MÁS ALLÁ DE LA RELIGIÓN INSTITUCIONAL

LA RELIGIÓN PRIVADA
EN LAS TRADICIONES DEL SHUGENDŌ,
LOS KOMUSŌ
Y EL CRISTIANISMO NO ECLESIÁSTICO
DE KANZO UCHIMURA

TADEUSZ ADAM OŻÓG

Monje Komusō

JAPÓN,

MÁS ALLÁ DE LA RELIGIÓN INSTITUCIONAL

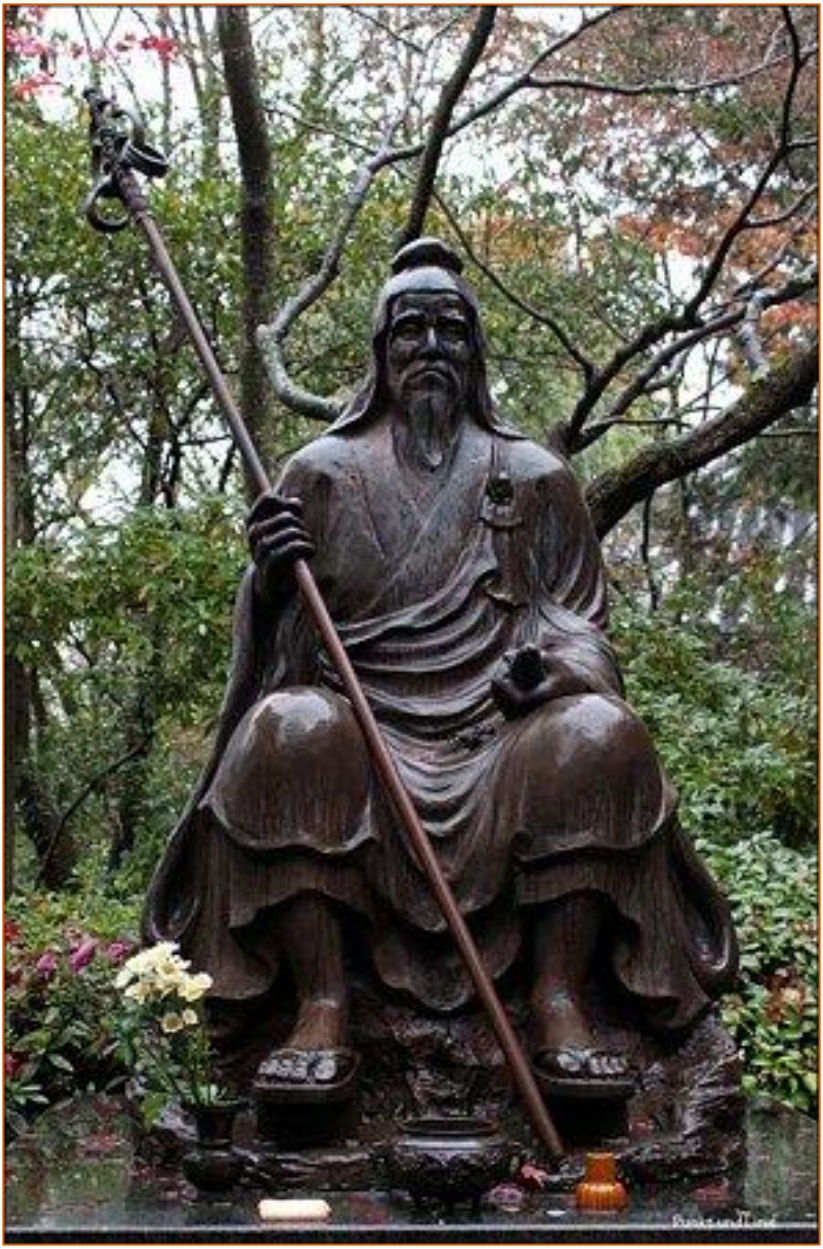
LA RELIGIÓN PRIVADA
EN LAS TRADICIONES DEL SHUGENDŌ, LOS KOMUSŌ
Y EL CRISTIANISMO NO ECLESIÁSTICO
DE KANZO UCHIMURA

TADEUSZ ADAM OŻÓG

IDEA
Estudios sobre la Estructura y el Desarrollo
de los Conceptos Filosóficos
XXVII **Białystok 2015**

Traducción y edición independiente
del ingles al español latinoamericano, sin fines de lucro
y solo con motivos de estudio y práctica, por
Diego Daleffe Xiàng Xī
迭戈 达莱夫 向 西

Sierra de los Comechingones - Argentina - Primavera de 2025



En no Gyoja, fundador del Shugendō

Indice

Resumen *7*

Introducción *9*

El proceso de formación de organizaciones religiosas y la necesidad de pertenencia *13*

Rasgos principales de la religiosidad japonesa *15*

Shinto *17*

Fusión del Shinto y el budismo *21*

Shugendō *23*

***Shugyō* como rasgo distintivo de la religión privada no institucionalizada** *29*

Surgimiento de grupos de practicantes *Ko*, su función y relaciones con los miembros individuales *33*

Komusō, los monjes de la nada *39*

Practicantes individuales y monacato en el cristianismo primitivo *43*

Cristianismo japonés *47*

El cristianismo no eclesiástico de Kanzo Uchimura *53*

Conclusión *61*

Bibliografía *65*

Resumen

En este breve artículo, analizaremos un fenómeno muy peculiar del panorama religioso japonés, que se ha identificado a lo largo de la historia y presenta características similares en entornos religiosos completamente diferentes. Este fenómeno se denominaría "prácticas religiosas no institucionalizadas", "prácticas religiosas individuales no organizadas" o "religión privada". Debido a la especificidad de la religiosidad japonesa, la libre búsqueda religiosa individual se ha convertido en una parte importante de la vida religiosa japonesa. Tras describir algunos factores que contribuyeron al surgimiento de la tolerancia y la sinceridad religiosas, analizaremos ejemplos de prácticas individuales no institucionalizadas del Shugendō, los Komusō y la noción de un cristianismo no eclesiástico propuesta por Kanzo Uchimura. De esta manera, se construye una imagen de la religiosidad japonesa no desde la perspectiva del desarrollo histórico de las organizaciones religiosas y sus enseñanzas, sino desde la perspectiva del practicante individual, brindándole la oportunidad y el derecho intrínseco de no depender de las religiones organizadas, sino de seguir libremente sus propias prácticas religiosas.

Kanzo Uchimura

Introducción

El problema de la relación entre un individuo, la deidad y la organización religiosa a menudo influye más en nuestra vida cotidiana y nuestra cosmovisión de lo que creemos. En cierto modo, es más cómodo ceder la responsabilidad de dichas relaciones a la organización religiosa y satisfacer plenamente las necesidades religiosas particulares sin necesidad de verificar, evaluar y modificar constantemente los pensamientos y creencias religiosas. Por otro lado, también con frecuencia las propias organizaciones religiosas confían tanto en ser las únicas mediadoras entre los individuos y los dioses, que estas mediaciones se vuelven fundamentales en sus enseñanzas, convenciendo a los creyentes de que estas son las únicas relaciones posibles con los dioses. Pero independientemente de las promesas que ofrezcan las organizaciones religiosas, la responsabilidad final de la vida religiosa y la verdadera relación con la deidad recae en el individuo y depende de las decisiones que tome.

Es interesante recordar que durante la vida de Buda, Jesús o Muhammad [Mahoma], no había nada comparable al budismo, el cristianismo o el Islam actuales. Y solo gracias a su búsqueda individual e inquebrantable de la comprensión religiosa, pudieron surgir todas estas grandes religiones. Sin embargo, una vez reconocidas, restringieron de inmediato, y

en la mayoría de los casos usurparon, el derecho a la búsqueda religiosa individual de sus seguidores, a pesar de que era algo esencial para sus fundadores.

En el proceso de formación de la doctrina y la organización cristianas, hubo innumerables individuos; algunos de ellos, con suficiente influencia, fueron llamados Padres de la Iglesia, mientras que otros fueron tachados de herejes. La lucha por proteger y expandir la organización se convirtió en el principal motor que moldeó la iglesia y sus enseñanzas. La situación es bastante similar con el budismo y el Islam, aunque en el caso del budismo el resultado es significativamente diferente.

En este breve artículo demostraremos que, a pesar de las organizaciones religiosas, las leyes políticas y religiosas, las regulaciones y los esfuerzos por controlar la vida religiosa del pueblo japonés, a lo largo de la historia siempre hubo casos considerables de practicantes individuales con un rango de libertad religiosa sin precedentes, no sólo en cuanto a sus creencias, sino también en prácticas, rituales y moralidades, que existían más allá de la jurisdicción de cualquier organización religiosa particular, o formalmente dentro de las organizaciones pero sin ninguna restricción esencial con respecto a tales creencias o prácticas. Veremos que este es un rasgo característico de la religiosidad japonesa y debe considerarse como una posible clave para una solución de los problemas actuales de intolerancia, odio y violencia interreligiosa, ya que parece que sin el respaldo de organizaciones religiosas establecidas, rara vez ocurren

entre creyentes individuales que buscan honestamente las verdades religiosas.

También argumentaremos que, contrariamente a la opinión general de que los japoneses son uniformes, carecen de originalidad y renuncian voluntariamente a su individualismo para seguir los caminos de la mayoría, la amplitud de libertad de culto individual y la persistencia en su aplicación no tienen comparación. Los japoneses son conocidos por su capacidad única para absorber y adoptar diversos avances culturales y técnicos extranjeros a una escala asombrosa. Tras la Restauración Meiji[1] y, aún más, tras la Segunda Guerra Mundial, asistimos a una occidentalización sin precedentes de una nación, causada no por el dominio colonial de países extranjeros, sino por decisión propia. Huelga decir que, para los japoneses, este no fue el primer caso de aceptación de la influencia extranjera a una escala similar. Desde sus inicios, esta fue una característica importante de la cultura japonesa y de su gente.

Antes de comenzar nuestro discurso, debemos aclarar cómo entendemos la religión no organizada o no institucionalizada. Hoy en día, la libertad de religión se considera uno de los derechos humanos fundamentales y está garantizada en la mayoría de las constituciones estatales modernas. Esto significa, por un lado, que cualquier persona es libre de creer lo que desee sin ser obligada ni prohibida, y,

[1] Restauración del dominio imperial en 1868 y comienzo de enormes reformas y cambios políticos, sociales y culturales.

por otro, que las personas son libres de asociarse para crear organizaciones religiosas e iglesias que coordinen, controlen y desarrollen creencias religiosas a un nivel que trascienda a los creyentes individuales y asuman la responsabilidad de mantener viva la organización o iglesia. Aquí, como religión no organizada o no institucionalizada, nos referimos no solo a las religiones que no cuentan con organizaciones o instituciones específicas, sino también a las que sí lo están o cuentan con algún tipo de institución. Sin embargo, estas organizaciones o instituciones no son esenciales ni tienen influencia significativa en el contenido, la forma de culto ni las prácticas de los creyentes. En otras palabras, el hecho de que una persona declare o no su afiliación a una organización determinada no es esencial para su búsqueda religiosa y no influye en su forma de culto ni en sus prácticas. Esto también es importante para permitir la inclusión de casos en los que la afiliación se elige por razones distintas a las religiosas. Durante la era cristiana, algo como la religión privada era casi impensable, incluso después de la rebelión de Lutero, las iglesias protestantes que priorizaban la relación personal con Dios siguieron multiplicándose y creando nuevas organizaciones e instituciones que promovían y protegían nuevas, y a menudo las únicas verdaderas, interpretaciones de la fe cristiana. En Japón, sin embargo, veremos que una amplia libertad religiosa individual, frente a la hegemonía de las instituciones religiosas, era una realidad.

El proceso de formación de organizaciones religiosas y la necesidad de pertenencia

Existen innumerables libros y artículos que analizan el proceso de desarrollo y formación de las religiones, y que discuten cómo y por qué las enseñanzas de ciertas personas conducen a la creación de organizaciones religiosas, mientras que otras no. El problema, sobra decirlo, no puede resolverse con una sola teoría, ya que, por lo general, las condiciones históricas y políticas parecen desempeñar un papel esencial en el proceso, junto con la simple casualidad de estar en el lugar adecuado en el momento oportuno. Los conjuntos de creencias parecen ser sensibles al tiempo, en el sentido de que deben adaptarse a las necesidades de un área específica para propagarse; deben ofrecer algo lo suficientemente valioso como para que la gente esté dispuesta a arriesgarse y arriesgarlo todo. La promesa de una recompensa es una motivación muy poderosa, especialmente para quienes no están satisfechos con sus vidas. Sin embargo, existe otro aspecto presente en todas las organizaciones religiosas que han mostrado un crecimiento sustancial en un período relativamente corto: un hábil abuso de la necesidad de pertenencia. Con frecuencia, las personas desean pertenecer a un grupo, religioso o no, aunque no estén de acuerdo con sus enseñanzas o acciones. Por otro lado, los grupos intentan retener a sus miembros no tanto

por su propio bien, sino únicamente por el bien de la organización. Dicho esto, debemos considerar cómo se establecen las prioridades y cómo los objetivos y propósitos pueden cambiar inconscientemente durante el proceso de formación y, posteriormente, durante la fase de mantenimiento de la organización. Y entonces, y solo entonces, podremos definir y decidir, conscientemente y con consentimiento informado, nuestra relación individual con el grupo, la organización o la institución.

La forma en que el budismo se ha desarrollado a partir de las enseñanzas de Shakyamuni y la forma en que el cristianismo ha seguido creciendo a partir de la obra de Jesús de Nazaret muestran muchas similitudes. Si bien el budismo nunca creó la idea de una organización como único mediador entre el creyente y la deidad, la comunidad, la *Sangha*, se convirtió en parte esencial de la enseñanza y la organización budistas. La necesidad de pertenencia fue muy fuerte en ambos casos, aunque parece basarse en motivaciones diferentes.

Considerando el desarrollo de las religiones mundiales, es difícil ignorar que las organizaciones e instituciones religiosas se desarrollan, por un lado, como un mecanismo de autopreservación y crecimiento continuo, y, por otro, como una forma de satisfacer la necesidad de guía y pertenencia de los creyentes comunes. Es innegable que muchas, o incluso la mayoría, se sienten más cómodas cuando se les enseña qué creer y cómo seguir los rituales que si se les permitiera buscar libremente su propia religión.

Rasgos principales de la religiosidad japonesa

La tolerancia de los japoneses parece ser casi proverbial. No solo hacia las diferencias culturales, sino especialmente hacia las diferentes religiones. Cuando el budismo se introdujo por primera vez en Japón en el siglo VI, se topó con una feroz resistencia, pero no por razones estrictamente religiosas, sino más bien por agendas políticas de lucha por el poder entre clanes. Una vez aceptada como religión oficial, el proceso de fusión con las creencias nativas comenzó a conducir a la fusión práctica del Shinto y el budismo. Sin embargo, es importante destacar que, aunque ambas religiones permanecieron como organizaciones diferentes y mayormente independientes, la verdadera unificación sincrética se llevó a cabo en la mente y el corazón de los creyentes.

La tolerancia que hemos mencionado no parece significar indiferencia. Las personas parecen estar interesadas en las religiones y también en las prácticas religiosas, pero se muestran reacias a declarar sus creencias o afiliaciones a organizaciones religiosas específicas. Como bien señala Mark Mullins en su libro sobre el cristianismo japonés: "Aunque la gran mayoría se declara "sin religión" (*mushōkyō*), lo que esto significa en realidad para la mayoría de los japoneses es que no tienen un compromiso exclusivo con una religión organizada en particular. La gran mayoría

de los japoneses siguen participando en la vida religiosa, incluidos los rituales a lo largo del ciclo de vida (nacimiento, matrimonio y muerte), las ceremonias relacionadas con las obligaciones domésticas y comunales, y en los festivales y celebraciones anuales conectados con los santuarios shintoístas y los templos budistas".[2] A pesar de estar involucrado en algún tipo de prácticas religiosas casi a diario, uno todavía puede declarar ser no creyente.

La tolerancia hacia las diferentes creencias y la sana distancia hacia doctrinas y dogmas específicos permiten una búsqueda individual mucho más amplia de las verdades religiosas. Además, garantiza la apertura en dicho esfuerzo, ya que no existe una verdad o un dios específico que debamos encontrar; simplemente partimos y buscamos sin suposiciones sobre lo que debemos encontrar. Descubrimos a medida que avanzamos y aceptamos incluso lo inesperado.

[2] Mullins, Mark R., *Japan*. en Phan, Peter C. edit. *Christianities in Asia* (Chichester: Wiley Blackwell, 2011), 198.

Shinto

Aunque para los fines de este artículo hubiera sido mejor comenzar analizando el surgimiento y las prácticas religiosas del Shugendō, y minimizar el espacio dedicado a la descripción del Shinto, dado que, por sí mismo, casi nunca fue el único tema de creencias de ningún practicante individual, debido a su gran contribución a la creación del sincretismo religioso japonés y su carácter no exclusivo, mencionaremos algunas de sus influencias, útiles para comprender el tema de este breve artículo. En otras palabras, comprender la esencia del Shinto contribuirá significativamente a una mejor comprensión de la espiritualidad japonesa y sus principales características.

El Shinto parece ser bastante fácil de describir y, al mismo tiempo, extremadamente difícil de comprender en sus profundidades. *Shinto*, el nombre de la religión, consta de dos caracteres: *shin* o, en diferentes lecturas, *kami*, y *to* o *do*, que significa un camino. La traducción del segundo carácter no plantea ningún problema; sin embargo, con *shin* o *kami* debemos proceder con mucha cautela. Como señala Stuart Picken: "Kami se traduce a menudo como 'dios' con 'd' minúscula". *Esto suele justificar* la afirmación de que la cultura religiosa japonesa es politeísta. Sin embargo, en japonés, el singular y el plural no se distinguen como en las lenguas indoeuropeas; y aunque puede haber muchos *kami*,

todos comparten la misma característica. Por lo tanto, *kami* se refiere a la esencia de muchos fenómenos que los japoneses creían dotados de un aura de divinidad. Se puede decir que rocas, ríos, animales, árboles, lugares e incluso personas poseen la naturaleza de *kami*. "Todo lo que puede inspirar un sentido de asombro y admiración en el observador, de una manera que testifique la divinidad de su origen o ser, puede ser llamado *kami*".[3] Una comprensión adecuada del concepto japonés de dios también ayudará a explicar y comprender los fundamentos de las prácticas del Shugendō y una actitud muy específica hacia la Naturaleza, no solo como un lugar apropiado para que el individuo realice sus prácticas religiosas, sino también como una manifestación de un dios no personal y no panteísta.

La contribución a la construcción de una concepción de una religión que pueda funcionar con éxito en una sociedad con una fuerte presencia de organizaciones religiosas de gobierno central es innegable. Los santuarios Shinto eran omnipresentes, accesibles a todo aquel que deseara adorar y cuando quisiera hacerlo. Las deidades allí consagradas solían estar vinculadas a un lugar, una zona o clanes locales determinados, sin vínculos, o con vínculos muy limitados, con otros santuarios u organizaciones regionales. No existía ninguna escritura sagrada específica que seguir, ninguna institución que desarrollara y protegiera una teología original. Ningún fundador en particular. Las deidades Shinto parecían surgir de forma natural y a menudo eran

[3] Picken, D.B. Stuart, *Essentials of Shinto. An Analytical Introduction to Principal Teachings* (Santa Barbara: Greenwood Press, 1994) XXII.

veneradas como parte integral del espacio natural local. No tanto como algo que trascendiera el ámbito de la gente común, sino más bien como entidades paralelas o anheladas en el ámbito humano. La declaración de creencia en uno o más dioses en particular, así como la afiliación a un santuario específico, parecía carecer de sentido.

Fusión del Shinto y el budismo

Esta particularidad, indefinida y en cierto modo fluida, del Shinto fue probablemente el principal factor que posibilitó su fusión con el budismo. Dado que el budismo en sí mismo rara vez fue agresivo ni excluyente, ambas religiones parecieron desarrollar un modo de coexistencia muy específico. Sería más acertado decir que no fueron las religiones en sí, sino el pueblo japonés, quienes desarrollaron en su corazón y su cultura una forma específica de conectar e interpretarlas para evitar contradicciones o agresiones. La idea posterior de percibir a los dioses Shinto como una manifestación del panteón budista fue solo el siguiente paso natural hacia la sistematización de la amalgama que ya ha funcionado en el corazón de los creyentes durante siglos.

La idea de que los dioses Shinto son manifestaciones de deidades budistas recibió un nombre específico, *honji suijaku*[4], y como fenómeno parece estar bastante bien investigado y descrito. Mark Teeuwen explica esta noción de la siguiente manera. "Claramente, el paradigma *honji suijaku* constituyó el eje del sistema de culto del Japón premoderno: fue mediante la combinación de deidades individuales de diferentes tradiciones de culto que las divinidades

[4] El término "*honji*" o "*honchi*" significa literalmente el terreno original o principal y "*suijaku*" significa un rastro, dejar una marca o impresión.

multifacéticas del Japón premoderno fueron construidas y organizadas funcional y jerárquicamente en un reino divino estructurado. No es exagerado afirmar que un análisis del funcionamiento de este paradigma es la ruta más corta para comprender la esencia del sistema de culto premoderno del Japón".[5] Como podemos ver claramente, la combinación de deidades y nociones religiosas de diferentes tradiciones parece ser la parte esencial de la vida religiosa japonesa.

Mencionamos esta amalgama aquí no sólo para mostrar una de las condiciones del contexto social y religioso, sino más bien para señalar que esta capacidad natural para el pensamiento y el desarrollo sincrético es la característica necesaria para que surjan la religión privada o las prácticas religiosas individuales. También sería interesante preguntarse por qué el budismo, siendo incomparablemente más sofisticado teológicamente y más fuerte organizativamente, no aniquiló al Shinto, como hizo el cristianismo con la mayoría de las religiones nativas una vez que obtuvo el poder. La respuesta probablemente se encuentre de nuevo en la capacidad intrínseca del pueblo japonés de no buscar ni enfatizar las diferencias y contradicciones, sino más bien de buscar un compromiso e intentar abarcar diversas nociones dentro de la conciencia individual y grupal.

[5] Teeuwen Mark, Rambelli Fabio, edit. *Buddhas and Kami in Japan. Honji suijaku as a combinatory paradigm* (Oxford: RoutledgeCurzon, 2003), 6.

Shugendō

El Shugendō es un fenómeno peculiar que, durante la mayor parte de su historia, ha sido difícil de clasificar como religión u organización religiosa. A lo largo de su historia ha funcionado dentro de un marco organizativo más o menos estricto, y ocasionalmente bajo la dirección de las escuelas Tendai y Shingon del budismo japonés. Sin embargo, siempre conservó su rasgo distintivo, que puede caracterizarse como la libertad de creencia y práctica individual, especialmente la práctica de las peregrinaciones a las montañas. Aun así, algunos se preguntan si el Shugendō es una especie de escuela budista, e incluso se preguntan si el Shugendō es una religión. Si bien es difícil atribuirle la categoría de religión, podemos afirmar que se trata de una religión muy peculiar que puede existir sin ninguna organización religiosa, sin un conjunto de escrituras o teología, sin un líder en particular, e incluso mantener su forma de vida original bajo la jurisdicción y el gobierno de otra religión.

Kubota intenta definir el Shugendō de la siguiente manera: "Los antiguos probablemente percibían a los *kami* en esta presencia[6] impalpable de la Naturaleza. Los japoneses han percibido esta extraordinaria presencia en cada elemento del

[6] El término *kehai* se traduce a menudo como señal, indicación o presencia, pero originalmente se refiere a un sentimiento que uno obtiene involuntariamente del estado de su entorno.

entorno, como no solo animales o plantas, sino también riscos, el susurro del viento, la luz del sol que se filtra a través de un grupo de árboles o el fluir del agua. Podría decirse que la percepción japonesa de los *kami* reside en la consciencia de esta presencia. El Shugendō se abre paso en esta presencia de la Naturaleza, conecta con el aliento de cada existencia que allí se encuentra y parte hacia un lugar donde intenta adquirirlo como una nueva energía para el ser. Al mismo tiempo, en las montañas se asientan los espíritus de los ancestros, toma prestado el poder de estos espíritus ancestrales, y finalmente, la forma de intentar adquirir poder sobrenatural, la energía, puede decirse que es el principio de Shugendō".[7]

Como se desprende de la cita anterior, la experiencia más profunda y esencial del practicante de Shugendō no requiere la mediación de una organización, sacerdocio o canon de enseñanzas específico. Se basa en la experiencia individual del practicante, que se coloca en condiciones muy específicas que le ayudan a alcanzar esa comprensión y experiencia personal específicas. Además enfatiza que "Pero si me adentro en las montañas y recibo la energía vital emanada por la hierba, los árboles, los insectos y los peces en las montañas, y soy sacudido por el pensamiento de si la montaña soy yo o si yo soy la montaña, entonces no hay manera de dudar de que la montaña está viva y en movimiento".[8] Este fragmento también apunta claramente a una experiencia religiosa que trasciende cualquier

[7] Kubota, Nobuhiro, *Shugen no sekai. Shigen no seimei uchu* (Tokyo: Kodansha, 2005), 16.
[8] Ibíd. 18.

diversificación de sujeto y objeto, de seres humanos y la Naturaleza o los dioses, y conduce a la comprensión de la unidad y a compartir la misma energía vital con todos los elementos que crean el entorno montañoso. Las condiciones de esa experiencia no se basan en un esquema de ser humano versus Naturaleza o dioses, o ser humano, mediador, Naturaleza o dioses. Parece no haber necesidad de separación, antagonismo ni mediación una vez que experimentamos y comprendemos esa unidad básica y la aceptamos como tal.

Sin embargo, no sería correcto creer que este tipo de práctica religiosa, libre de cualquier organización o institución religiosa, siempre fue posible sin lucha. Desde el surgimiento del Shugendō en el siglo VII, no solo el gobierno, sino también instituciones religiosas rivales intentaron controlar y restringir la libre práctica religiosa en las montañas. Dado que el gobierno controlaba estrictamente la jerarquía budista y convertirse en monje requería permiso administrativo, quienes optaban por convertirse en monjes o practicantes religiosos por cuenta propia a veces se convertían en blanco de persecución. Los códigos *Yoro-ritsuryo*[9] incluyen regulaciones bastante detalladas sobre monjes y monjas que establecen claramente qué tipo de comportamiento está permitido y qué tipo de comportamiento es punible. Dado que la ley estaba dirigida a monjes y monjas budistas, no debería aplicarse a monjes privados o aquellos fuera de la jerarquía budista, sin

[9] El código *Yoro-ritsuryo* de 720, promulgado en 757, consta de 10 volúmenes de código administrativo y 10 volúmenes de código penal, incluidas las Regulaciones *Sōniryō* para monjes y monjas.

embargo, como señala Kubota en la investigación mencionada anteriormente, "En ese momento, cualquier tipo de actividad religiosa requería el permiso de un monje oficial llamado Sango, quien era responsable de la supervisión de los monjes pertenecientes a los templos".[10] Y además, "El código Ritsuryo prohibía estrictamente a los practicantes de Shugendō realizar actividades libres en montañas y bosques. Además, prohibía a las personas ingresar privadamente al sacerdocio budista y convertirse en monje o monja".[11] Sin embargo, el poder de aplicación de estas regulaciones no fue lo suficientemente fuerte como para eliminar por completo el movimiento religioso del Shugendō en sus inicios y, a pesar de algunos casos de extinción casi completa, los practicantes aún están activos en el Japón contemporáneo después de aproximadamente 1300 años de su historia sin ninguna organización o institución central y continua.

Parece haber una gran diferencia entre el estatus de los seguidores individuales según si la sociedad está dominada por religiones tolerantes o absolutistas. La mayoría de las religiones y organizaciones religiosas intentan mostrar su tolerancia hacia los demás, aunque esta tolerancia no siempre sea verdadera ni se ponga en práctica. Sin embargo, a veces la tolerancia también es una opción racional para fines misioneros y una buena estrategia de marketing, especialmente para organizaciones religiosas que, a lo largo

[10] Kubota, Nobuhiro, *Shugen no sekai. Shigen no seimei uchu* (Tokyo: Kodansha, 2005), 44.
[11] Ibíd. 44.

de la mayor parte de su historia, solían ser excluyentes en sus enseñanzas y acciones.

Así, el Shugendō ofrece a sus practicantes la libertad de las organizaciones religiosas, basándose en la autoridad y las enseñanzas de sus miembros autorizados. Si bien funciona como una especie de organización, no existe una autoridad central que obligue a los practicantes individuales a seguir las reglas y enseñanzas, bajo pena de ser excluidos del grupo o la comunidad. El Shugendō no contaba con santuarios ni templos separados. Para sus practicantes, las montañas eran, en cierto sentido, algo así como un templo, pero con una diferencia esencial. Para ellos, las montañas no eran tanto un lugar de culto como los santuarios, templos e iglesias, sino más bien un dojo[12], un lugar donde se desarrollan las habilidades físicas y espirituales.

[12] El término *dōjō* es muy conocido en Occidente debido al amplio interés en las artes marciales japonesas y se refiere principalmente a un lugar de práctica. Se escribe con dos caracteres: uno que significa camino y el otro, lugar.

Shugyō[13] como rasgo distintivo de la religión privada no institucionalizada

A primera vista, el término *shugyō* en sí no plantea ningún problema, pero, dada su importancia esencial para el Shugendō, traducirlo simplemente como práctica o práctica religiosa no le hace justicia. Como ocurre en muchos templos budistas, limpiar el suelo, regar las verduras o preparar comidas también puede ser una forma de práctica religiosa. Y lo mismo puede suceder escalando montañas o caminando por los bosques. También debemos recordar que el ascetismo y los ejercicios espirituales, en un sentido amplio, pueden ser, y en la mayoría de los casos son, cosas muy diferentes. El ascetismo parece estar reservado para monjes, monjas, sacerdotes y cualquier otro tipo de practicante religioso, pero los ejercicios espirituales pueden ser practicados por cualquier persona en el marco de las actividades cotidianas de las personas que participan activamente en la vida social.

Este modo de práctica religiosa como se mencionó anteriormente también permite que el individuo cumpla con éxito sus necesidades religiosas más allá y fuera de una

[13] *Shugyō* es un término que usualmente se traduce como entrenamiento o prácticas ascéticas, pero no significa sólo mortificación de la carne, sino más bien perfeccionarse uno mismo también a través de la realización diligente no sólo de prácticas religiosas o no religiosas especiales sino también de deberes cotidianos ordinarios.

organización religiosa específica, ya que la organización en sí puede ser útil con la metodología y la educación, pero no es una mediación necesaria entre el individuo y la deidad o los objetivos religiosos. El practicante individual alcanza estas metas no gracias a la organización, sino únicamente gracias a su devoción y al seguimiento de las prácticas que considera adecuadas, a veces en contra de la recomendación de la organización a la que pertenece. El individuo puede llevar a cabo estas prácticas fuera de cualquier estructura religiosa específica, un santuario o un templo, y sin la ayuda de ninguna organización o institución religiosa específica.

Uno de los principales eruditos del Shugendō explica su esencia de la siguiente manera: "Se dice que, según la doctrina del Shugendō, las prácticas religiosas en las montañas tienen como objetivo convertir al practicante del Shugendō en un Buda (convertirse en un Buda en este cuerpo). En otras palabras, una persona mundana, al dedicarse a las prácticas religiosas en las montañas sagradas, aspira a convertirse en un ser sagrado. Por esta razón, las prácticas del Shugendō en las montañas pueden dividirse en tres aspectos. En primer lugar, el aspecto de las montañas como un lugar sagrado, en segundo lugar, el carácter religioso del practicante del Shugendō como una persona que puede convertirse en una persona santa, y en tercer lugar, el proceso de prácticas religiosas que transforma a un practicante del Shugendō en un ser sagrado".[14] Como podemos ver, el entorno montañoso proporciona el lugar adecuado, el practicante mismo, dotado de la posibilidad y

[14] Miyake, Hitoshi, *Shugendo* (Tokyo: K¯odansha, 2001), 291.

la capacidad de transformarse, y las prácticas religiosas, los esfuerzos individuales para lograr esta transformación. Es importante destacar que esta transformación no se produce gracias a un templo sagrado específico construido por el hombre ni a la guía o mediación necesaria de una institución u organización específica, sino únicamente gracias al esfuerzo y la persistencia del practicante.

También debemos recordar que, a pesar de su aspecto social a menudo demasiado desarrollado, la religión es originalmente un asunto privado, y el énfasis de la dimensión social de la vida religiosa a veces se debe al abuso del poder que la religión puede tener con el propósito de controlar y manipular a individuos y grupos.

Surgimiento de grupos de practicantes *Ko*[15], su función y relaciones con los miembros individuales

Al examinar diversas definiciones del Shugendō, es evidente que pertenecer a un grupo u organización de practicantes parece ser esencial para llevar a cabo una búsqueda religiosa. De hecho, los practicantes pueden formar grupos y organizaciones, pero no son tan importantes como en el cristianismo, el budismo o el Islam y cumplen propósitos muy diferentes a los de esas religiones.

Es bastante difícil definir adecuadamente el término *Ko*, ya que presenta características ligeramente diferentes según la época histórica, el lugar o el propósito de sus actividades. A menudo se traduce como asociación religiosa, cofradía o asociación de ayuda mutua. Se dice que el origen y el nombre de estas asociaciones provienen de las reuniones celebradas para escuchar conferencias budistas, pero que rápidamente se extendieron a otros ámbitos de la vida social. Escuchar conferencias budistas, pero su rápida expansión también se extendió a otros ámbitos de la vida social. Existen diversos aspectos y métodos para estudiar este fenómeno, como antropológicos, sociológicos e históricos, por nombrar solo algunos. Sin embargo, aquí

[15] En el japonés moderno, el término *Ko* es generalmente reconocible y se utiliza con frecuencia.

consideraremos la existencia, la actividad y las características de los grupos de practicantes *Ko* como mecanismo para garantizar y proteger la libertad de creencia y práctica religiosa de sus miembros.

The New Dictionary of Sociology[16] define los grupos *Ko* como: "organización no ocupacional creada por personas con un propósito común, basada en su capacidad de libertad e igualdad, así como en su libre albedrío"[17]. Como señala la definición, el grupo se crea con un propósito determinado y, una vez alcanzado, la organización puede disolverse. Se trata de una característica muy importante, ya que debería evitar que la organización se desvíe hacia la autopreservación, algo bastante común en las instituciones religiosas. En su investigación sobre *Ko*, Hasebe[18] afirma que "Aunque el grupo establezca un líder o gerente, la ayuda mutua se debe a la unión voluntaria e igualitaria de los miembros, y debido a ello, la fácil concepción de la debilidad organizacional relacionada con el mantenimiento de la estabilidad del grupo, independientemente del tipo de grupo, puede decirse que son características estructurales generales que poseen los grupos *Ko"*.[19] Como podemos ver, por un lado, tenemos la ayuda mutua de miembros libres e iguales, y por otro, la organización, vulnerable a numerosas

[16] Morioka, Kiyomi, Shiohara, Tsutomu, Honma, Kohei, *Shin Shakaigaku Jiten*. (Tokyo: Yuhikaku, 1993).

[17] Ibíd. 407.

[18] No existen muchos materiales dedicados al problema de estos grupos de practicantes, pero el libro *Las posibilidades de la investigación sobre los grupos Ko* de Hachiro Hasebe, publicado en 2013, es una excelente fuente de información y ayuda a comprender el fenómeno en sí. En 2014 publicó "*Las posibilidades de la investigación sobre los grupos Ko II*", tan informativo y valioso como el anterior.

[19] Hasebe, Hachiro, *Ko kenkyu no kanosei* (Tokyo: Keiyusha, 2013), 9.

tentaciones. Pero mientras la unión libre e igualitaria siga siendo el núcleo de esta organización, el riesgo de que la propia organización asuma el liderazgo es relativamente bajo.

El trabajo de Hasebe también es extremadamente valioso para estudiar más a fondo el fenómeno, porque no está tan dedicado a estudios históricos de la forma única de *Ko*, sino que se concentra más en los principios que mantienen unidos a los grupos.

Los grupos de practicantes parecen, en cierto modo, similares en propósito y forma a los de la Europa cristiana medieval y moderna, donde se desarrollaron numerosos tipos de fraternidades que operaban en casi todas las clases sociales. Las asociaciones de peregrinos al Gran Santuario de Ise, las fraternidades del Santuario de Fushimi Inari o las fraternidades del Monte Fuji son solo algunos ejemplos de asociaciones similares a sus homólogas europeas, creadas en todo Japón. Sin embargo, estos grupos difieren mucho en sus propósitos de las asociaciones de practicantes (*gyōja*[20] *Ko*) que analizamos aquí en relación con el Shugendō. Las asociaciones de peregrinos, también llamadas *Ko*, eran similares a sus homólogas europeas, pero el Shugendō *Ko* presentaba características bastante singulares. La más importante era que estos grupos no se formaron para crear una iglesia o una comunidad religiosa per se, sino para

[20] El término gyōja también plantea una dificultad. Se traduce como asceta, peregrino, devoto, pero debemos recordar que se puede ser peregrino, pero no asceta, y ser únicamente peregrino o devoto no lo convierte en asceta. El término *gyōja* originalmente significaba una persona dedicada a cualquier tipo de práctica religiosa o no religiosa para perfeccionarse y alcanzar ciertas metas.

ayudar a sus miembros a alcanzar sus objetivos individuales, que pueden haber sido bastante diferentes para cada miembro del grupo.

También en las fraternidades u órdenes religiosas cristianas, hacerse miembro a menudo implica renunciar a gran parte, o incluso a la totalidad, de la libertad religiosa y no religiosa. Al examinar las constituciones de dichas instituciones, la obediencia a los superiores parece ser la condición y característica más importante de la membresía. Como señala Nicholas Terpstra: "Las hermandades eran la cara visible de la Iglesia, aunque eran casi en su totalidad laicas. Se originaron para promover la paz cívica, pero eran facciosas y partidistas. Su organización interna debía reflejar la igualdad de las almas ante Dios; sin embargo, todo, desde los asientos en el oratorio hasta el lugar en la procesión, estaba jerárquicamente clasificado".[21] Las cofradías eran parte integral de la organización eclesiástica, también como instituciones que reflejaban su estructura jerárquica, basada en la distinción absoluta entre laicos y sacerdocio. Continúa diciendo que "Gabriel Le Bras abordó inicialmente las cofradías como una iglesia paralela o alternativa, animando a otros a verlas como un medio para entender la religión como una experiencia vivida centrada en las relaciones sociales, más que como un conjunto de doctrinas o instituciones".[22] Le Bras señala una característica muy importante de las cofradías: su enfoque en las relaciones sociales y no en las enseñanzas o instituciones de la iglesia.

[21] Terpstra, Nicholas, edit. *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1.
[22] Ibíd. 3.

Aquí se observa otra diferencia con las características de los grupos *Ko*. Para los miembros del *Ko*, el grupo no es una alternativa ni un sustituto de ninguna iglesia u organización religiosa, ni lo son las relaciones sociales, ni la doctrina ni la institución que lo sustenta. El *Ko* parece basarse únicamente en la voluntad de cada practicante de compartir tentativamente el mismo camino y ayudarse mutuamente en sus luchas individuales.

Tratando de resumir podemos decir que la ausencia de jerarquía e igualdad de miembros, la independencia de cualquier iglesia u organización religiosa, ningún propósito o meta grupal que exceda los individuales, ningún clero regular o sacerdocio son todas las características que mantuvieron a la tradición Shugendō como una religión mayoritariamente privada y también evitaron que los grupos de practicantes *Ko* se convirtieran en instituciones egocéntricas.

Komusō[23], los monjes de la nada

Antes de abordar el cristianismo, quisiera mencionar otro ejemplo que, en cierto modo, podría considerarse una forma de religión privada. Si bien parece que el movimiento religioso del Komusō estuvo estrictamente regulado por el gobierno Tokugawa, sus enseñanzas y prácticas eran extremadamente simples y vagas. Al observar la imagen popular de los monjes meditabundos tocando largas flautas de bambú, parece más una leyenda que una realidad. Desafortunadamente, dado que el movimiento, al igual que el Shugendō, no contaba con una doctrina específica ni una sede que estableciera la ortodoxia y protegiera contra los herejes, son extremadamente escasos los documentos escritos o materiales que puedan arrojar luz sobre el origen y el desarrollo de los aspectos religiosos del movimiento. Pero, por lo que sabemos, ser un Komusō ofrecía muchos beneficios únicos para los practicantes. El más importante para nosotros sería una libertad casi total en cuanto al contenido y alcance de sus creencias. Aunque los Komusō eran percibidos como monjes Zen, sus creencias privadas no eran asunto de nadie.

[23] Un practicante mendicante de la secta Fuke, con capucha de juncia, tocaba un shakuhachi de flauta de bambú. Debido a que llevaba un gran sombrero de paja que le cubría completamente el rostro para proteger su anonimato, también se le conocía como monjes de la nada.

Dado que el movimiento en su forma original está prácticamente extinto,[24] es imposible reconstruir las prácticas espirituales y las cosmovisiones de sus practicantes. Sin embargo, existen algunas fuentes que podrían ayudarnos a reconstruir algunos aspectos de ese movimiento religioso.

En su libro sobre el movimiento Komusō, Kyōson Takeda afirma: "Explicaré poco a poco la secta Fuke, pero, a decir verdad, es una secta excepcional que no posee nada que se asemeje a una doctrina. Por esta razón, no tenía una doctrina que negara el sistema imperial ni rechazara el sintoísmo estatal, y mucho menos tenía inclinaciones antisistema, una negación total de las cosas mundanas o ideas o acciones orientadas a crear una utopía como su propio espacio sagrado".[25] Como podemos ver, esta secta, casi completamente desconocida, parece no tener un contenido particular ni una postura religiosa específica. Sin embargo, contaba con suficientes practicantes como para ser fácilmente reconocible y aún presente en la memoria contemporánea gracias a sus apariciones en la literatura o el cine histórico. A pesar de las características mencionadas, nuestro conocimiento sobre el movimiento, su verdadera forma y propósitos, es muy escaso. A partir de documentos históricos podemos aprender un poco sobre su comportamiento y actividades, pero no hay casi nada que

[24] Hubo algunos intentos de revivir el movimiento y algunos templos que tradicionalmente eran templos principales del movimiento son ahora sedes oficiales de escuelas similares, pero los involucrados hoy en día están más interesados en el aspecto musical de tocar la flauta de bambú que en las prácticas religiosas per se.

[25] Takeda, Kyōson, *Komusō. Sei to zoku no igyosha tach*i (Tokyo: Sanichi Shobō, 1997), 36.

podamos afirmar con certeza sobre sus sistemas de creencias o enseñanzas religiosas.

Más adelante en su libro[26], Takeda explica que, a principios del Periodo Edo, convertirse en Komusō era extremadamente fácil: bastaba con vestirse como tal y saber tocar un shakuhachi de flauta de bambú; no parecía haber otras normas aplicables. No se requerían confecciones especiales, y probablemente tampoco votos de ningún tipo. ¿Cuánta más libertad religiosa podía esperar un practicante individual?

Aunque el Komusō y la secta Fuke alcanzaron la popularidad necesaria para ser reconocidas por la mayor parte de la sociedad del Período Tokugawa, la doctrina, las prácticas y la organización nunca parecieron desarrollarse más. Como explica Takeda, la secta Fuke se consideraba un derivado de la escuela Zen Rinzai (Linji), y dado que el monje Fuke[27] era amigo de Rinzai (Linji), un breve discurso suyo incluido en *Los Registros de Linji* se considera "la única escritura del Komusō y la doctrina de la secta Fuke"[28]. Es importante notar que el discurso mencionado anteriormente tiene solo 26 caracteres chinos. En la traducción al español dice: "Vengo como la claridad, golpeo la claridad; vengo como la oscuridad, golpeo la oscuridad; vengo de los cuatro

[26] Ibíd. 49.
[27] Zhenzhou Puhua, un monje chino, vivió probablemente entre 770 y 840 o 860.
[28] Ibíd. 124.

puntos cardinales y ocho direcciones, golpeo como un torbellino; vengo del cielo vacío, azoto como un mayal".[29]

[29] Kirchner, Thomas Y., edit., Fuller Sasaki, Ruth trad. *The Record of Linji* (Honolulu:University of Hawaii Press, 2009), 295.

Practicantes individuales y monacato en el cristianismo primitivo

Antes de que las instituciones eclesiásticas cristianas se desarrollaran plenamente y adquirieran poder religioso y político, los primeros movimientos monásticos de la historia cristiana, sin duda, guardaban muchas similitudes con las prácticas del Shugendō, los Komusō y, posteriormente, el movimiento no eclesiástico de Kanzō Uchimura, quien también consideraba la iglesia apostólica como una forma ideal de asociación.

Huelga decir que las prácticas ascéticas independientes de la Iglesia o la religión no se limitan a ninguna cultura en particular y pueden observarse tanto en Oriente como en Occidente. En la tradición cristiana de los siglos IV y V, cuando el monacato parecía adquirir cierta ortodoxia debido a la reacción del clero cristiano ante los ascetas que se ganaban la confianza y popularidad de muchas comunidades, estos ejemplos de maestros ascéticos individuales e independientes no eran raros. Dado que la Iglesia aún no había desarrollado una ortodoxia absoluta ni un mecanismo para imponerla, estos maestros ascéticos eran, en cierto modo, libres de enseñar y seguir su propio camino hacia la salvación, basándose en interpretaciones individuales del evangelio de Cristo. En su libro "Monjes

Errantes y Mendigos", Daniel F. Caner escribe lo siguiente: "Ciertos monjes errantes recibían tanto reconocimiento popular como limosnas en virtud de sus renuncias materiales (es decir, su pobreza ascética) y su comportamiento o expresiones carismáticas (aquí especificadas como profetizar). Desde una perspectiva eclesiástica, tal reconocimiento podía resultar ciertamente desafiante. En Constantinopla, se volvió crucial en una serie de enfrentamientos entre los funcionarios eclesiásticos, cuyas pretensiones de autoridad espiritual se derivaban principalmente de su cargo eclesiástico, y los monjes, quienes obtenían tanto la autoridad apostólica como el patrocinio aristocrático en virtud de sus prácticas ascéticas y servicios espirituales.[30] Como señala con franqueza, surge un problema de autoridad espiritual al que tanto el clero como los maestros ascéticos reclaman sus derechos. Desde la perspectiva de la enseñanza cristiana moderna, el problema del monacato es inamovible y no hay cabida para ascetas que se pregunten y puedan actuar independientemente de una denominación cristiana determinada. Es difícil siquiera imaginar que en la época moderna podamos tener practicantes o maestros religiosos que vivan en una sociedad sin intentar crear su propia secta o denominación religiosa.

Como explica el autor más adelante, "Pero a medida que el cristianismo ganó una posición más central en la sociedad romana después de Constantino, la retórica de la iglesia favoreció cada vez más a aquellos solitarios cuya *askesis*

[30] Caner, Daniel, *Wandering, Begging monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (Berkley: University of California Press, 2002), 3.

(ejercicios espirituales, prácticas, renuncia o modo de vida) los colocaba fuera del curso normal (urbano o aldeano) de las interacciones y preocupaciones humanas".[31]

Para el monacato cristiano, al igual que en el budismo, la separación de la vida cotidiana y la sociedad se convirtió en una norma. Quienes deseaban dedicar su vida a la búsqueda de la verdad religiosa y a acercarse a Dios no tenían más remedio que abandonar la sociedad y, allí, intentar trabajar dentro del marco establecido por las autoridades eclesiásticas. El objetivo de la vida monástica no era la búsqueda libre de la verdad, sino la obediencia al seguir al Salvador. "Se basaba en la idea de que la estricta imitación de Jesús y sus apóstoles (es decir, la pobreza absoluta, la oración y la enseñanza espiritual) era la forma más elevada de la vida cristiana".[32]

[31] Ibíd. 5.
[32] Ibíd. 14–15.

Cristianismo japonés

La tradición antes mencionada era de sentido común en las sociedades occidentales, pero para los japoneses el contenido de las enseñanzas y el espíritu de los maestros parecían transmitir más del cristianismo que la tradición a la que no tenían acceso. Es interesante considerar la relación entre el individuo y la organización religiosa, como opuesta a la relación de un individuo con una deidad particular, si la hay. Para la mayoría de los occidentales es difícil imaginar una religión sin deidades particulares o con muchas deidades, pero desprovista de cualquier relación particular de los individuos con los dioses. El cristianismo ofrece una visión muy específica de lo que es la religión y de lo que debería ser, pero muchas religiones o sistemas de creencias no encajan en esa visión, por mucho que intentemos forzarlos. Como señala Muller: "Quienes solo estamos familiarizados con el mundo de las iglesias establecidas, las burocracias denominacionales y las grandes instituciones cristianas tendemos a olvidar que el cristianismo comenzó como un nuevo movimiento religioso con un líder conocido como sanador y exorcista".[33] Y así es como muchos japoneses podrían haber percibido el cristianismo.

[33] Mullins, Mark, *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements.* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), 31.

La historia de las religiones en Japón muestra cuán complejas y distintas son respecto a Occidente, y cuán diferentes son el desarrollo y la coexistencia de sistemas de creencias literalmente incompatibles que pueden existir en armonía no sólo en la misma sociedad en una época determinada, sino también en un creyente individual a lo largo de su vida. No sólo para aquellos familiarizados con la historia japonesa, sino también para aquellos que tuvieron la oportunidad de pasar unos días en Japón y hacer algo de turismo, está bastante claro que la tolerancia religiosa es una de las principales características de su panorama religioso no sólo en el pasado, sino también en la actualidad.

Todas las religiones y creencias religiosas que hemos mencionado hasta ahora son de origen asiático o japonés nativo y su margen no institucionalizado es, en cierto modo, fácil de entender y aceptar, pero ¿cómo podemos relacionar todas estas características con una religión como el cristianismo, que durante la mayor parte de su historia fue excluyente y poco amigable no solo con las diferentes creencias sino también con cualquier organización religiosa diferente, que naturalmente era percibida como una amenaza?

Si observamos cómo todas las religiones y sistemas de pensamiento extranjeros traídos de Corea, China e India fueron adoptados y modificados para adaptarse a las necesidades de la sociedad japonesa, es lógico esperar que lo mismo haya sucedido con el cristianismo. Aunque por su naturaleza excluyente el proceso puede haber sido más

difícil, en la religiosidad japonesa la ortodoxia parece ser menos importante que el talento intrínseco para incorporar y ajustar sólo aquellas partes que son compatibles con el sentido religioso japonés.

El primer encuentro con el cristianismo tuvo lugar a mediados del siglo XVI y fue considerado como un gran éxito por los misioneros, ya que, a pesar de diversas dificultades, lograron convertir a un número considerable de nativos. El cristianismo podría haberse convertido en la tercera gran religión de Japón, después del Shinto y el budismo, si Japón no hubiera cerrado sus fronteras y expulsado a todos los extranjeros de su territorio. Hubo algunas excepciones, pero su influencia en nuestro tema es insignificante. Tras la reapertura de las fronteras de Japón a mediados del siglo XIX, el cristianismo volvió a ser legal y se concedió la libertad religiosa básica a los súbditos japoneses. En aquella época, resultó que aún quedaban algunos cristianos en algunas islas remotas que mantuvieron su fe cristiana en secreto durante dos siglos y medio, sin ningún contacto con sacerdotes ni jerarquía eclesiástica fuera de Japón. Pero incluso cuando pudieron unirse a la iglesia madre, a veces optaron por no hacerlo y permanecieron como comunidades cristianas independientes, con una teología y unos rituales que solo se parecían al cristianismo europeo del siglo XVI.

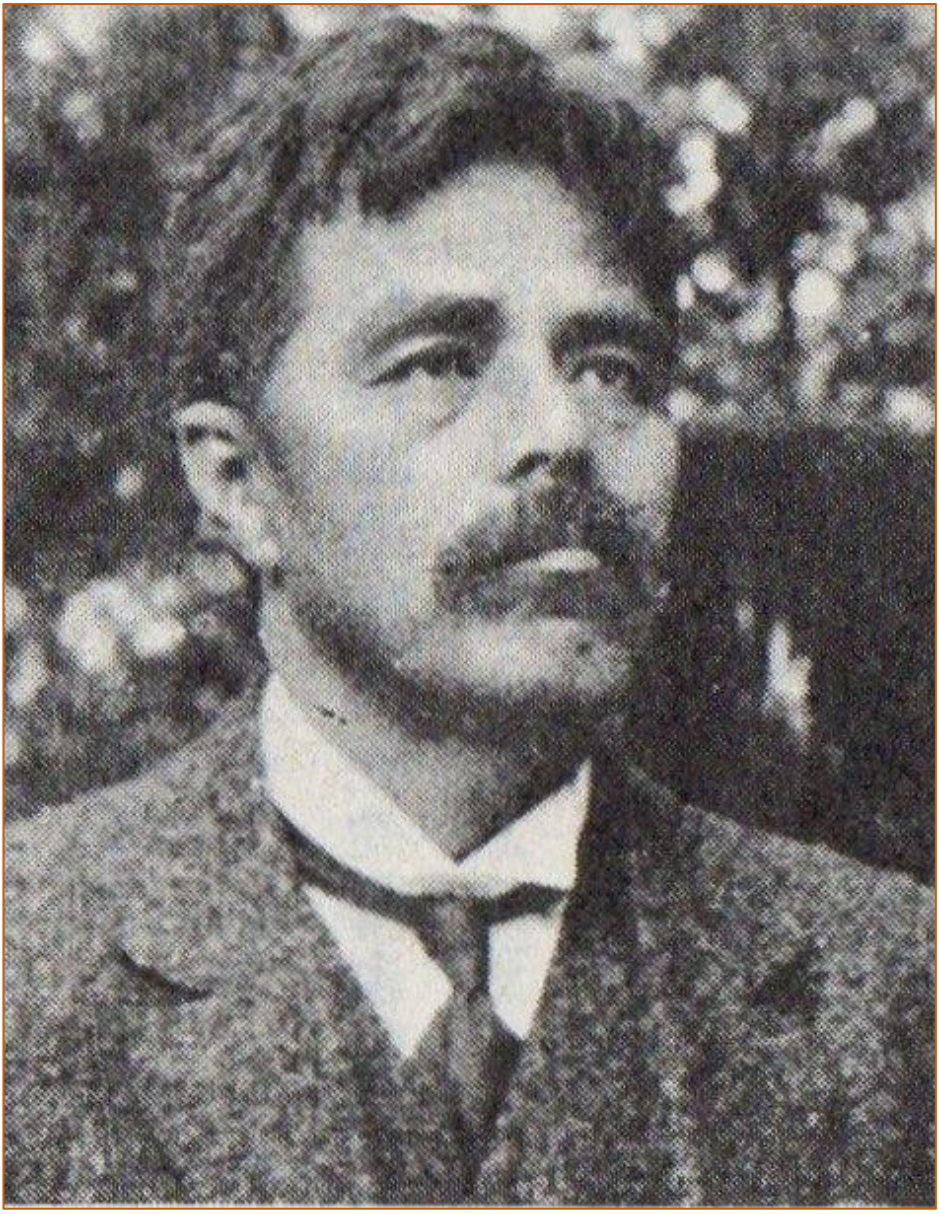
Cuando Japón reabrió sus fronteras, misioneros cristianos de todas las denominaciones se apresuraron a convertir a la nación, totalmente acristiana. Además, muchos japoneses

interesados en la cultura occidental consideraban al cristianismo una corriente religiosa progresista e innovadora, necesaria para la modernización de la sociedad japonesa. El terreno para la implantación del cristianismo en Japón fue muy diferente al del resto de Asia. Los japoneses no fueron receptores pasivos del cristianismo implantado, sino agentes activos que reinterpretaron y reconstruyeron la fe en términos que les resultaron lógicos. Muchos conversos, tanto dentro como fuera de las iglesias misioneras, han sentido que la fe estaba innecesariamente ligada a la teología occidental, a las formas organizativas, a la política denominacional y al control misionero. Aunque muchos observadores señalan que la teología japonesa ha tendido a mantener una orientación eurocéntrica, hay numerosos ejemplos de cómo los japoneses han transformado el cristianismo en una religión propia a través del proceso de inculturación o indigenización".[34] Como señala Mullins, la participación activa en llegar a la esencia del cristianismo, inevitablemente conduce a socavar la validez e importancia del envoltorio en el que se entregó la religión. También es interesante notar que la mayoría de los movimientos cristianos indígenas que surgieron en Japón fueron, muy a menudo, consecuencia del fracaso de los misioneros en relacionar el cristianismo con las condiciones de la cultura japonesa y utilizar las características básicas de la mentalidad japonesa. "La teología y la práctica misioneras han tendido a enfatizar una discontinuidad total entre la fe cristiana y las tradiciones y prácticas religiosas japonesas.

[34] Mullins, Mark, R. Japan. En Phan, C. Peter, edit. *Christianities in Asia* (Chichester: Blackwell Publishing, 2011), 206.

Las tradiciones indígenas debían ser desplazadas o eliminadas para dar cabida al Evangelio y a la auténtica fe cristiana".[35]

[35] Mullins, Mark R. edit. *Handbook of Christianity in Japan* (Leiden: Brill, 2003), 145–146.



El cristianismo no eclesiástico de Kanzo Uchimura[36]

Es difícil decir hasta qué punto la rebelión de Kanzo Uchimura contra el cristianismo occidental fue consecuencia de la labor misionera de predicadores estadounidenses demasiado entusiastas, pero al final lo condujo a la negación de la institución eclesiástica como tal. Si observamos la crítica de Lutero a la Iglesia Católica, vemos que aunque se centra en las inmoralidades e indulgencias de la Iglesia, no quiere destruirla ni abandonarla, sino simplemente reformarla para que pueda seguir existiendo de una manera mejor y más cristiana.

Parece extremadamente difícil rebelarse contra ciertas creencias u organizaciones religiosas, sin crear una contraparte similar a la que nos opusimos inicialmente. Crear una nueva y única iglesia verdadera parecía ser uno de los principales propósitos de la reforma misma, y posteriormente la continua división y el surgimiento de nuevas denominaciones. Es interesante notar que, por ejemplo en China, la insatisfacción con el cristianismo extranjero condujo no tanto a negar la institución de la

[36] Para consultar materiales de lectura (más de 200 libros y artículos) sobre Kanzo Uchimura publicados en lenguas occidentales, consulte Sonntag, *Uchimura Kanzo. A Bibliography of Studies and Translation in Western Languages. in Japonica Humboldtiana No4*. . Enero de 2000 (págs. 129-176).

Iglesia misma sino a crear una denominación china nativa que reemplazaría a todas las iglesias gobernadas desde el extranjero.

En Japón, Kanzo Uchimura no estaba interesado en la reforma de ninguna denominación cristiana en particular ni de ninguna iglesia en particular, en cambio llegó a la conclusión de que la iglesia en sí misma como organización o institución puede no ser esencial para la fe cristiana, y que puede haber algunas formas de funcionar como cristiano fuera de cualquier organización cristiana específica. Compartir esta noción con otros en Occidente seguramente llevaría a la creación de una nueva denominación, pero su manera de predicar su fe no eclesiástica logró salvarlo a él y a sus seguidores de caer en la contradicción de crear una organización no eclesiástica.

Las discrepancias que surgieron durante la reforma y posteriormente en las iglesias reformadas se debieron principalmente a la forma en que se gestionaba la organización eclesiástica o a las interpretaciones de las verdades de la fe. En el caso de la no-iglesia de Uchimura, existe otro y único aspecto de la fe en juego: la creencia individual, personal y libre, que adquiere su significado y lugar legítimos por encima de la doctrina o dogma respaldado por la organización o institución. Además, como la iglesia no tenía una organización específica, no podían surgir desacuerdos sobre la forma en que debía funcionar y, como no había una autoridad central que estableciera la

ortodoxia, no podía haber herejes ni disputas sobre la interpretación correcta de la enseñanza.

Ya en sus primeros escritos, Uchimura parece ser algo crítico con la forma en que se llevaban a cabo las misiones cristianas y cómo se presentaba la fe al pueblo japonés, y al mismo tiempo abierto a una evaluación objetiva de otras religiones japonesas y de los rasgos positivos del carácter japonés. En el artículo *Rasgos morales del "Yamato-Damashii" ("Espíritu de Japón")*, incluido en el primer volumen de sus obras completas, fechado en 1884, escribe lo siguiente: "Se puede decir que la fuente de la fe budista es la humanidad, una fuente que se encuentra en el corazón de un príncipe indio cuya inquebrantable simpatía por el sufrimiento humano lo impulsó a abandonar su condición real y buscar, con humilde apariencia, algún medio para aliviar las miserias de un mundo. En la medida en que el hombre pudo triunfar, lo logró. Sus doctrinas podrán ser refutadas, su sistema religioso podrá estar equivocado, pero ninguno de nosotros duda de que su humanidad no tuvo límites.[37] Esa humanidad interior es el punto de partida que supera cualquier límite religioso o organizacional.

En la etapa temprana del desarrollo de su sistema de creencias religiosas y la inevitable evolución hacia la idea del cristianismo no eclesiástico, ya ha señalado el problema de las diversas denominaciones e iglesias, una situación que no es buena en absoluto para propagar la fe en Japón y sugiere una unión de iglesias o la búsqueda de otra solución

[37] Uchimura, *Kanzo Uchimura Kanzo Zenshu* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1981) Vol. 1, 126.

radical que no implique la creación de otra iglesia. "Desean la unión", dirán algunos misioneros, "pero ¿cómo van a lograr su objetivo? Rechazan todas nuestras iglesias denominacionales; ¿qué sistema van a adoptar? ¿Van a crear una nueva secta, sumándose así a las numerosas sectas que ya existen?"[38].

Para los misioneros, la multitud de iglesias era algo natural, y cada organización eclesiástica estaba interesada y comprometida en conseguir conversos, no tanto para el cristianismo en sí, sino más bien para una denominación o iglesia en particular que patrocinaba, buscaba y esperaba obtener beneficios de la labor de predicadores contratados. Pero para los conversos japoneses, la situación no era tan sencilla. Una dificultad residía en comprender la Biblia y las enseñanzas del cristianismo, y otra, en el proceso y el alcance de la naturalización y en convertir la religión en algo japonés. Como ocurrió antes con el taoísmo, el confucianismo y el budismo, la misma fe de la japonización también aguardaba inevitablemente al cristianismo. Para los misioneros, dispuestos a tratar a Japón como un país asiático atrasado, esto era simplemente una molestia, pero si analizamos los esfuerzos de los japoneses nativos, debemos admitir que esto demuestra la seriedad con la que se tomaron la nueva religión y que no se conformaron con memorizar lo que decían los predicadores, sino que se centraron en comprender y captar la esencia de la enseñanza sin envoltorios innecesarios. "En segundo lugar, que la actitud de los misioneros en el gobierno de la iglesia sea más

[38] Ibid. 162.

la de ayudantes y consejeros que la de oficiales y administradores, y que se dé a los conversos mayor libertad en la gestión de sus propias iglesias. Decimos esto, no porque queramos depositar demasiada confianza en los conversos, sino porque queremos fomentar en ellos un espíritu de independencia".[39] dice Uchimura.

Esto llevó a la idea de que para ser cristiano es necesario contar con una organización o institución culturalmente específica y, si se permite alguna forma de organización, no debería ser fija y duradera, sino que funcione más o menos sólo cuando y dentro del alcance requerido por un determinado grupo. La férrea tendencia nacionalista en las iglesias japonesas es inevitable, y no es prudente evitarla, aunque sea posible. La unión debe lograrse de alguna manera, y esta unión solo es posible mediante una elevada cultura espiritual.[40] Por lo tanto, persiste la pregunta de qué forma debería tener la iglesia unida o la nueva no-iglesia. Uchimura ve la iglesia apostólica primitiva como la respuesta.

De hecho, las ideas de la no-eclesiástica desarrolladas por Uchimura fueron implementadas y puestas a prueba simultáneamente en sus grupos y reuniones de estudio bíblico. Las conferencias sobre la Biblia que impartía regularmente en su casa parecen mostrar algunas características de la iglesia apostólica.

[39] Ibíd. 165
[40] Ibíd. 163

"Muchos conversos consideran que el cristianismo es una especie de filosofía que se alcanza intelectualmente, y que la iglesia misma es una especie de organización social que debe controlarse y promoverse mediante leyes y reglamentos. Pero estos medios de promover al cristiano solo provocan la saturación de dudas y discordia, y alejan a los buscadores sinceros de la Verdad de la Figura Central del Cristianismo."[41]

Como su sueño de unificar las iglesias cristianas resultó poco realista, intentó crear algún tipo de status quo que de alguna manera trascendiera cualquier organización eclesiástica, pero que al mismo tiempo permitiera a los creyentes independientes reunirse para estudiar y orar si así lo deseaban.

Han transcurrido varios años desde la redacción de los textos citados, y la idea de lo no-iglesia comenzó a cobrar claridad y a tomar forma. En 1901, Uchimura publicó el primer número de su revista "No-iglesia". Unos meses antes, comenzó a publicar la revista "*Estudios Bíblicos*". Cabe señalar que comenzó a percibir el problema de la iglesia, o mejor dicho, de la no-iglesia, como algo tan importante que requería una publicación aparte para transmitirlo con claridad, no dentro del marco de los estudios bíblicos, sino como un tema independiente e importante. Justo al comienzo del artículo "La teoría de la no-iglesia", escribe: "Si uno escucha "no-iglesia", podría pensar que es un panfleto de algún tipo de destruccionismo como el

[41] Ibíd. 166

anarquismo o el nihilismo, pero definitivamente no lo es en absoluto. "No-iglesia" es una iglesia para quienes no tienen iglesia. Es decir, podría decirse, un dormitorio para quienes no tienen hogar".[42] El primer número de No-iglesia es, en cierto modo, un manifiesto no eclesiástico, donde Uchimura transmite sus ideas básicas sobre la forma de existencia del cristianismo no eclesiástico. Lo primero que señala es que su pensamiento no eclesiástico no es destructivo ni busca la aniquilación de las iglesias existentes. Su idea es invitar a los creyentes no a crear una iglesia, sino a ofrecerles un dormitorio o un albergue, para que puedan residir allí durante un tiempo y luego retomar su camino hacia Dios. En el mismo manifiesto, explica además que en la no-iglesia "Existe un Universo creado por Dios. Existe la Naturaleza. Esta es la iglesia en este mundo para nosotros, los creyentes de la no-iglesia".[43] Esta es, de hecho, una afirmación increíble que se asemeja mucho a la idea del Shugendō de que las montañas y la naturaleza son el mejor lugar para las prácticas religiosas. También significa que, para fines religiosos, no necesitamos construir iglesias o templos especiales, sino que el mundo entero, el universo entero, es el lugar de culto y el mejor lugar para las prácticas religiosas.

Después de la muerte de Uchimura, las comunidades no eclesiásticas todavía existen y funcionan en diversas formas, dando a los creyentes cristianos la posibilidad de seguir su religión privada fuera de organizaciones específicas, pero

[42] Uchimura, Kanzo, *Uchimura Kanzo Zenshu* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1981), Vol. 9, 71.
[43] Ibíd. 73.

con la ayuda y el asesoramiento de otros cristianos no eclesiásticos.

Conclusión

No es necesario decir que la religión, independientemente de dónde y cuándo, es siempre un problema complejo y multidimensional. Sin embargo, a partir de un análisis riguroso, es posible identificar las características únicas de cada movimiento religioso a lo largo de la historia. Estas características pueden analizarse desde la perspectiva de la religión en su conjunto, incluyendo su organización, instituciones y enseñanzas, o desde la perspectiva del creyente o seguidor que, por alguna razón, elige involucrarse con un conjunto de creencias y no con otras. El alcance de la libre elección del individuo está más o menos limitado por las opciones disponibles en un momento y lugar determinados. En la mayoría de los casos, este alcance se define por la educación, las costumbres sociopolíticas, el temor por la vida, la conciencia de otras creencias y la valentía para seguir lo que uno cree que es realmente cierto. Si recordamos la situación de los judíos y los *Conversos*[44] bajo la Inquisición española, sin duda veremos que sus opciones eran extremadamente limitadas. Por otro lado, en Japón, las opciones religiosas eran numerosas y libres la mayor parte del tiempo.[45] La variedad y diversidad de opciones que uno

[44] Judíos o musulmanes convertidos al catolicismo.

[45] Existen algunas excepciones, como la prohibición del cristianismo, que condujo a persecuciones y a la pena capital por ser creyente. Sin embargo, también debemos recordar que el cristianismo fue prohibido no tanto por razones religiosas, sino principalmente políticas.

puede tener es la mejor condición para cualquier practicante religioso serio.

Como hemos visto, en Japón no sólo las religiones tradicionales, como el Shinto, el budismo y el movimiento religioso Shugendō, sino también una religión típicamente occidental como el cristianismo, cuando se implantan en el suelo japonés adquieren inmediatamente una nueva característica, es decir, la tendencia a trascender los aspectos organizativos, institucionales y legislativos, y se ajustan a las necesidades del punto de vista de los individuos libres, que no tienen miedo de buscar las verdades. Al igual que los cristianos que se ocultaron durante mucho tiempo y optaron por no unirse a la iglesia sino seguir su propia tradición, los cristianos de la era Meiji negaron la institución de la iglesia y siguieron buscando su propio cristianismo, convencidos de que no es necesaria ninguna mediación, ya que todos pueden alcanzar metas religiosas a través de una práctica religiosa adecuada e intermitente.

Si examinamos toda la historia del esfuerzo religioso en Japón, podemos concluir que, sin importar las circunstancias, sin importar si la religión básica era simple o sofisticada, politeísta o monoteísta, los japoneses siempre estuvieron dispuestos a ir más allá de las instituciones y organizaciones religiosas establecidas para perseguir sus objetivos religiosos individuales. También podemos ver que, si bien, dependiendo del momento histórico y del lugar dentro del país, a veces los gobiernos nacionales o locales o los establecimientos religiosos no fueron tan comprensivos, el

público común en la mayoría de los casos fue tolerante ante cualquier enseñanza o comportamiento nuevo o poco ortodoxo.

El objetivo de este artículo no fue sólo mostrar que tales movimientos y practicantes existieron y disfrutaron de su religión privada, sino también que pueden existir algunas condiciones sociales que la permitan o la sostengan, y que hubo un número bastante sustancial de personas que eligieron su propio camino en el viaje hacia sus dioses, que sus elecciones fueron, en la mayoría de los casos, sinceras y seguidas consecuentemente con plena devoción, pero al mismo tiempo tolerancia y respeto hacia los demás y también hacia las organizaciones a las que en ocasiones se han opuesto. Esperamos que cualquier lector sin afiliación específica pero de profunda fe pueda beneficiarse al aprender un poco sobre los movimientos religiosos japoneses que en su esencia se basaban en las prácticas y creencias individuales de los practicantes y donde cualquier tipo de organización o institución religiosa era sólo de importancia secundaria para aquellas.

暗

Bibliografía

Akae, Tatsuya. *Shijyo no kyokai to nihon kindai. Mukyōkai kirisutokyō no rekishi shakaigaku*. Tokyo: Iwanami Shoten, 2013.

Bamba, Nobuya. Howes, John F. edit. *Pacifism in Japan. The Christian and Socialist Tradition*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1978.

Breen, John. Teeuwen, Mark. *A New History of Shinto.* Chichester: Wiley-Blackwell. 2010.

Caldarola, Carlo. *Uchimura Kanzo to Mukyokai. Shukyo Shakaigakuteki Kenkyu*. Tokyo: Shinkyo Shuppansha, 1978.

Caner, Daniel. *Wandering, Begging monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkley: University of California Press, 2002.

D'Costa, Gavin. *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.

Fujita, Shoichi. *Gyo to ha nani ka.* Tokyo: Shinchōsha, 1997.

Gonoi, Takashi. *Nihon kirisutokyo shi*. Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 1990.

Hakari, Yoshiharu. *Mukyokai no ronri*. Tokyo: Hokuju Shuppan, 1988.

Hasebe, Hachiro. *Ko kenkyu no kanosei*. Tokyo: Keiyusha, 2013.

Hasebe, Hachiro. *Ko kenkyu no kanosei II*. Tokyo: Keiyusha, 2014.

Healy, Nicholas M. Church, *World and the Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Higashibaba, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*. Leiden: Brill, 2001.

Howes John.F., *Japan's Modern Prophet: Uchimura Kanzo, 1861–1930*. Vancouver: UBC Press, 2005.

Kim, Sebastian C.H. *Christian Theology in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Kubota, Nobuhiro. *Shugendo, Jissen shukyo no sekai.* Tokyo: Shinchosha, 1988.

Kubota, Nobuhiro. *Shugen no sekai. Shigen no seimei uchu*. Tokyo: Kodansha, 2005.

Kurokawa, Tomobumi. *Nihonshi ni okeru Kirisutokyo senkyo. Senkyo katsudo to jinbutsu o chushin ni*. Tokyo: Ky¯obunkan, 2014.

Lublin, Elizabeth Doron. *Reforming Japan. The Woman's Christian Temperance Union in the Meiji Period*. Vancouver: UBCPress, 2010.

Masaki, Akira. *Gendai no Shugendo*. Tokyo: Chuo Koron Shinsha, 2011.

Matsuda, Tomohiro. *Nihon to Chugoku no sennin*. Tokyo: Iwata Shoin, 2010.

Miyake, Hitoshi. *En no gyoja to Shugendo no rekishi*. Tokyo: Yoshikawa K¯obunkan, 2000.

Miyake, Hitoshi. *Shugendo shiso no kenkyu*. Tokyo: Shunj¯usha, 1985.

Miyake, Hitoshi. *Shugendo shojiten*. Kyoto: Hozokan, 2015.

Miyake, Hitoshi edit. *Shugendo shugyo taikei*. Tokyo: Kokusho kankokai, 1994.

Miyake, Hitoshi. *Shugendo. Sono rekishi to shugyo*. Tokyo: Kodansha, 2001.

Mukyokaishi Kenkyukai edit. *Uchimura Kanzou no keifu. Mukyokai kirisutokyo sinko o ikita hitobito*. Tokyo: Shinchi Shobo, 1984.

Mullins, Mark *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.

Mullins, Mark R. edit. *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden: Brill, 2003.

Nakano, Toshihiko. *Minkan ni ikiru shukyosha*. Tokyo: Yoshikawa K¯obunkan, 2000.

Nanbu, Yasutaka. *Nihonjin to Kirisutokyo. Kirisutokyo to nihonjin.* Ofunato: Epix Shuppan, 2006.

Ohara, Shin. *Kindai Nihon to kirisutokyo no kogen o mitsumete. Uchumura Kanzo no shogai*. Tokyo: PHP Kenkyusho, 1992.

Paramore, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*. Nueva York: Routledge, 2009.

Phan, Peter C. edit. *Christianities in Asia. Chichester*: Wiley-Blackwell, 2011.

Shibuya, Hiroshi. *Kindai shisoshi ni okeru Uchimura Kanzo. Seiji, minzoku, mukyokai ron*. Tokyo: Shinchi Shobo, 1988.

Takeda, Kyouson. *Komuso. Sei to zoku no igy¯osha tachi.* Tokyo: San Ichi Shobo, 1997.

Teeuwen Mark, Rambelli Fabio, edit. *Buddhas and Kami in Japan. Honji suijaku as a combinatory paradigm*. Londres: Routledge Curzon, 2003.

Thelle, Notto R. *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue*, 1854–1899. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

Uchimura, Kanzoo. *Uchimura Kanzo Zenshu*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1981.
Wakamori, Tarou. *Yamabushi*. Tokyo: Chuo Koronsha, 1964.
Yanaihara, Tadao. *Mukyokaishugi kirisutokyoron*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1982.

•

Dr. Tadeusz Adam Ożóg,
Universidad Doshisha,
Kyoto, Japón

•

CAMINO BLANCO

El Camino del Recuerdo del Buda

https://elcaminoblanco.wordpress.com/

KUAN YIN

La Puerta Universal de Kuan Shi Yin 觀世音

https://kuanshiyinpusa.wordpress.com/

MAITRĪ – मैत्री

Dharma Comprometido

https://maitridharmacomprometido.wordpress.com/